学术动态

清代学术研究若干领域的新进展及其述评

周积明 雷平

有清一代学术发展呈现出大开大合的格局，相关的学术文化史也一直是学人们不断探索和重新认识的领域。近年来清代学术文化的研究更是取得了较大的进展，学者们不囿成说，锐意创新，不断转换视域，取得了一系列新的突破。

一、“乾嘉新义理学”的探讨

在传统的观念中，清代思想界，尤其是乾嘉时期的思想界可谓是乏善可陈。梁启超在《清代学术概论》中即明确说：“吾常言：‘清代学派之运动’，乃‘研究法的运动’，非‘主义的运动’”。①新儒家的代表人物牟宗三先生在其名著《中国哲学十九讲》中，更是以非常沉痛的口气说：“我们这个课程只讲到这里。明亡以后，经过乾嘉年间，一直到民国以来的思潮，处处令人丧气，因为中国哲学早已消失了。”②侯外庐著《中国思想通史》第五卷在谈到戴震时说：戴震之哲学，“在当时除了章学诚了解外，并未成为支配的学说，没有起着社会影响。”③朱维铮先生 1999 年也撰文称乾嘉时期的思想界“沉闷之极”。④近年来，清代学术研究在“乾嘉有考据无思想”这一传统定论上取得了突破性的进展，其成绩主要体现在“乾嘉新义理学”概念的提出及其研究上。

“乾嘉新义理学”的研究，是在“戴氏之义理”的研究上展开。所谓“戴氏之义理”，正如焦循所说：“非讲学家西铭、太极之义理。”⑤台湾学者张寿安女士概括其最有建树的指向有三：“一，重视人情人欲之满足，理不可忤逆情欲；二，建立客观性的理，理在具体事物中，天理并非‘如有物焉得于天而具于心’，而是必须用人的心‘智’去审察剖析才能得知；因此，不断学习知识以增进人的识断能力，就构成了戴氏义理学的第三要点：重学主智。”⑥然而，在传统学术史论中，“戴氏之义理”只不过是空谷绝响，和者甚寡，乾嘉学术在整体上仍然被描绘成章学诚所形容的“有如桑蚕食叶而不能抽丝”，或如梁启超所批评的，一如“化石”。

随着视野的转换和研究的深入，20 世纪 70 年代中期，台湾学者率先在乾嘉学术研究上提出突破性的创见。余英时提出“基调转换”概念，批评“好像汉学完全不表现出任何思想性（义理）”的偏见，指出：“尽管清儒自觉地排斥宋人的‘义理’，然而他们之所以从事于经典考证，以及他们之所以排斥宋儒的‘义理’，却在不知不觉之中受到儒学内部一种新的义理要求的支配。”⑦他还深入地剖析到：“如果我们坚持以‘心性之学’为衡量儒学的标准，那么不但在清代两百多年间儒学已经僵化，即从秦、汉到隋、唐这一千余年中儒学也

[收稿日期] 2004-12-15
[作者简介] 周积明（1949—），男，湖北大学教授，湖北 430062；雷平（1979—），男，湖北大学历史文化学院教师，2004 级博士生，湖北 430062

是一直停留在‘死而不亡’的状态之中。相反地，如果我们对儒学采取一种广阔而动态的看法，则有清一代的‘道问学’传统正好可以代表儒学发展的最新面貌。”⑧尽管余氏的论述主要集中于戴震和章学诚，但他的见解无疑为乾嘉学术的研究提供了一种新的视野和方法论。

1994 年，台北“中央研究院”近代史所出版了张寿安女士的新著《以礼代理——凌廷堪与清中叶儒学思想的转变》，在这部著作以及与这一著作相关的其它论著中，寿安女士提出了“乾嘉新义理学”的概念，并以敏锐的思维、缜密的论证，对“有考据无义理”、“有考据无经世”的关于乾嘉学术的传统定论，作出了颠覆性的发言。寿安女士对“乾嘉新义理学”的研究有三大贡献：第一，深入清代考证学的腹地，对乾嘉时期以考据为论证方式的若干争辩焦点进行了十分细致的清理，从而以新的眼光发现了考证下面蕴藏的思想性。寿安女士通过对清儒关于“姑嫂有服、无服”、“子妇、夫妇孰重孰轻”、婚姻关系何时成立、理礼关系等争议问题的考辨发掘出清儒在经学考证后面蕴涵的丰富思想内容。第二，寿安女士不仅慧眼独具地发掘出清儒考据学中的思想性，而且清理出“乾嘉新义理学”的一个很重要的内容——以礼代理思潮的兴起。第三，将“乾嘉新义理学”定位于“传统礼秩脱臼”的历史位置上。所谓“传统礼秩脱臼”，实际上涉及到中国社会的近代转型问题。寿安女士通过对清儒论争命题的考辨，敏锐地觉察到清中叶以来中国传统社会内部新型文化价值的躁动，从而揭示了“乾嘉新义理学”的近代指向。

继张寿安之后，台湾学者在乾嘉新义理学的研究中继续推进。1999 年，台北里仁书局出版了彰化师范大学国文系张丽珠教授所著《清代义理学新貌》，为“乾嘉新义理学”的讨论提供了新的思考和新的视野。如果说张寿安女士的研究是“小焦点、大议题”，绵密细腻，那么，张丽珠女士的研究则是宏观建构，视野开阔。其大著虽以“清代义理学”为考察重点，但是所论戴震、焦循、凌廷堪、阮元诸人都是乾嘉时期人物，书中以大量篇幅论述的考据学，也是乾嘉时期的主流学术，故张丽珠女士的研究实际上是“乾嘉新义理学”。综观张丽珠女士对“乾嘉新义理学”的研究，其贡献亦有三点：第一，依据历史与逻辑统一的原则，揭示了“清代义理学”产生的必要性。张丽珠女士独辟蹊径，以传统的“道器观”来考察儒学的发展全程，指出无论是理学还是考据学都不足以应对当时经世济民的时代诉求，进而论证了乾嘉新义理学应是“被期待的”这一命题。第二，在《清代义理学新貌》中，张丽珠教授提出了“形上思辩义理学”和“形下经验领域的义理学”两种不同的义理类型说，并辩证剖析了两者的相互关系及其在儒学发展全程上的位置。“形上思辩义理学”以程朱为代表，“形下经验领域的义理学”则指涉的是清儒义理学。这两种不同的义理学共同构成儒学丰富的内涵，都只能在其各自的领域范围内加以评判。第三，从理论上揭示了考据学的义理内涵。张丽珠女士指出：“考据学虽然是通过方法论以获取成果，但它却是建立在‘价值转换’之‘时代课题要求’基础上的”，具体而言，即从“形而上之‘道’到形而下之‘器’”的价值转换，带来了“从主观思辩到客观考证”的方法论的变异，由此方有考据学的发生。她进一步认为：“既然考据学之兴，其思想意义是被肯定的，则在往后的发展过程中，就不应该完全排除了义理成分的发展，即使在后来走上了‘辨’、‘证’、‘校’、‘补’的考证之途中，其‘进求义理’的考据本旨，也必然还是潜伏在儒者心中，随时等待机会发芽。”⑨她的论证，从不同角度与寿安女士相互呼应，对关于乾嘉学术的传统偏见作出了有力的矫正。2003 年，张丽珠教授又出版了《清代新义理学——传统与现代的交会》，该书对乾嘉新义理学进行了更深入讨论，其主要贡献有二：其一，进一步发掘“乾嘉新义理学”的内涵，即在“形上思辩义理学”和“形下经验领域的义理学”两种不同的义理类型说的基础上进一步指出：“清儒在宋明理学发扬道德理性以外发扬经验价值，另倡情性之学而范以智性，则以清代新义理学名为‘情性学’，以示相埒于宋明‘心性’之学，并以‘清代情性学’与‘宋明理学’作为儒学长期发展中两种不同形态义理范式的代表”。其二，着重论述

清儒所务力发扬的经验价值，是中国迈向现代化进程所必须的“价值转型”，是儒学得以完成早期现代化的内在依据。张丽珠教授关于乾嘉新义理学的研究虽然别开生面，但似乎过于偏重于理论建构，其“乾嘉新义理学”的产生应是“被期待的”的论断则具有显然的目的论史学的意味。

在乾嘉时期的义理学研究上，台湾学者还有一个颇为重要的集合性成果，这就是由中研院文哲研究所林庆彰教授和张寿安教授主编的《乾嘉学者的义理学》（上下册）⑩。该书是林庆彰教授主持的为期三年半之“乾嘉经学研究计划（1999——2002）”的阶段性成果，书中收入两岸三地学者研究乾嘉时期义理学的论文20篇，“篇篇都有自得之见”（主编张寿安教授之语），值得充分关注。

在大陆学者中，研究乾嘉新义理学较为有力的是湖北大学周积明教授。周氏在《学术月刊》、《中国史研究》以及2002年高雄中山大学举行的“第三届清代学术史国际研讨会”上相继发表了《关于乾嘉新义理学的通信》、《四库全书总目与乾嘉新义理学》以及《从“戴氏之义理”到“乾嘉新义理”》，对“乾嘉新义理学”的研究形成了如下认识：第一，在方法论上，必须转换视域，不能以宋明义理学为“义理”的唯一形态。[11] 第二，在概念的界定上，要把握住“新”这一层意义，即乾嘉诸儒所探讨的问题虽然仍然属于道德论的范畴，但在核心价值上相对于宋明诸儒发生了重要转型。所谓“乾嘉新义理学”，主要是指乾嘉时期居于主流的学术文化思潮，它的主要内容包括：力主遂情达欲，反对存理灭欲；力主理气合一，反对理在气先；主张实证、试验、实测以及行为效应和社会功能，摒弃言心言性的形上之学。第三，在价值判定上，“乾嘉新义理学”具有近代指向，属于中国早期启蒙的内容，是一个广阔社会背景之下的社会文化思潮的涌动。

作为一个刚刚开拓的新的研究领域，围绕“乾嘉新义理学”，从概念、框架到内涵都还有大量的研究工作需要展开。如“乾嘉新义理学”与晚明思潮的关系，尚缺乏周密的讨论，但无论如何，从“戴氏之义理”到“乾嘉新义理学”，内涵大大扩展，个体的学术文化观念成为群体的时代的文化思潮的有机成分，乾嘉学术展现出新的历史内容和新的文化意态，这是清代学术研究中的重大突破，对清代学术特别是乾嘉学术的研究产生了重要的史学启示。这是一个充满魅力和挑战性的课题，值得清代学术史与思想史的研究者充分关注。

二、经世之学的新见解

明末清初，满族由偏处东北一隅的夷族身份入主中原，造成明清鼎革的巨大变迁，汉族知识分子在反思、追索这一历史事变的基因时，纷纷抛弃空谈心性、忽视实际事务的学术风气，倡导实证的学风，关注时政与民情，明末清初因而成为中国古代社会中经世思想最为活跃的时期之一。但是，伴随清朝政权的稳定和统治者文化政策的强化，在随后的清中叶出现了一个相对平稳的时期，学者群体更多地趋向于经典考据和文献整理。在学术界的以往研究中，乾嘉时期通常被指斥缺乏经世思想。如晚清的龚自珍在谈到乾嘉时期的学风时言：“避席畏闻文字狱，著书都为稻粱谋。”[12] 章太炎更是认为：“经世先王之志衰。家有智慧，大凑于说经，亦以纾死，而其术近工眇踔善矣。”[13] 道咸同光时期，经世之学因与时代的剧烈变革和文化格局的重组密切关联而再次被瞩目。这样，从表面看，清代经世之学的发展呈现出“两头高、中间低”的格局，相关的研究也表现出对应的倾向，即聚焦清初和晚清两个时段，相对忽略乾嘉时期的经世学风与经世实践。近年来，在相关学术研究中，学者们开始突破这种格局，对清代经世之学提出了不少新的见解。

第一，关于“实学”的反思。针对明末清初学术界兴起的经世致用学风，有部分学者提出了“实学”的概念，其领军人物是中国人民大学的葛荣晋教授。他把“实学”界定为“实体达用之学”，并将实学界定为“宋明理学与近代新学之间的桥梁”，其后，又把实学起点提前至北宋。1990年初，以葛荣晋先生领衔，两岸学者参加，共同编纂了三卷本《中国实学思潮史》，并成立了中国实学会。实学成为了

大陆史学界的一个流派，“明清实学”遂成为重新认识明清思想的重要视点。但是，对于葛教授的观点海峡两岸一直有比较尖锐的不同意见。中国社会科学院姜广辉写成《实学考辨》，提出三个问题：第一，“实学”一词是学术泛称，还是学术专有名称；第二，实学的范围及起点；第三，“实学”概念能否整合启蒙思想。姜先生细密考辨，指出，第一，实学从来不是一个学术专有名称，它的字面意义就是“实用之学”或“笃实之学”，或者是“经世致用”或“通经致用”的同义语，决不是可以和经学、理学等相并列的专门之学。第二，因为实学只是一种学风，源远流长，贯穿古代社会，并非明清才有。第三、“实学”是不能涵盖启蒙思想的。比如，乾隆帝、朱元璋都提倡实学，其中哪来所谓“启蒙意识”。再如明清时代主张“实学”的政治家、思想家与早期启蒙思想很难相容。如张居正与何心隐都主张“实学”，但何心隐在当时被诬为“妖人”、“大盗”、“叛逆”、“奸逆”，最后为位居宰相的张居正明令逮捕杀害。李贽也是具有启蒙意识的思想家，他不以孔子之是非为是非，也被明政府以“敢倡乱道，惑世诬民”为罪名逮狱，自刎而死。所以把启蒙思想纳入实学范围从历史到逻辑都是有问题的。比较而言，台湾学者对实学批评更激烈。中研院文哲所曾举办“明清实学研究的现况及展望”座谈会，张寿安指出：经史考证或诂训说经的“实”，和明末清初侧重经世实务的“实”，在含意上是相差颇远的两个概念，我们实在很难勉强把它们贯串在一个潮流下，而综称之为“实学”，实在难以苟同。林庆彰先生指出：明清以来，是有一股崇实的思潮。可是有崇实的思潮，并不一定成为一门学问。要构成一门学问，至少应有明确的研究对象，且能构成一套体系。现在，大家所说的“实学”，并没有一个明确的研究对象。像程朱之学，和陆王之学，都自称是实学，可是这些自称实学的，却是清初“实学”家批判的对象。到底实学是什么？恐怕很难说清楚。也许可以这样说，所谓“实学”，仅仅是扭转学风时的口号，或是一种理想。每一类科的学问流于虚诞时，往往会出现这种口号。硬要把一种口号说成一门学问，这是说不通的。张丽珠教授于 2004 年在台北中央研究院文哲研究所发表《走过理学之后，宜名以“实学”乎》的报告，认为葛荣晋教授对实学的概括，游移在各种不同的观察点上，将经世治术与经学、史学、考据学、文学、科学都包括在内。这样就在实质上消弭、模糊了学科之间的界限，使实学变成了一个通名。走过理学以后，不是什么实学，而是新义理学。[14]

笔者同意姜广辉、张寿安、林庆彰、张丽珠等学者的观点。所谓“实学”，其内涵指的是“实体达用之学”，是中国文化实用理性的学术体现。实学在不同的时代各有所指：在程朱理学看来，入世为实，出世为虚。因此，理学的“心性性理”之学是实学，而主张出世的佛家和道教的学说则为“虚”，如二程认为“唯理为实”[15]，朱熹说“释氏便只是说空，老氏便只是说无，却不知道莫实于理”[16]；但在明清之际的思想家眼中，则宋明理学家所讲的形上之理又为虚，而具体的“经世”方案和“经史”研究方为“实”。由此可见，“实学”没有具体所指，只是强调的一种切实有用的学术特征，不能构成一种独立的学术形态。就明清之际的历史演进而论，其间包容了非常丰富的文化内容，既有启蒙思潮从外部对传统的批判，又有理学在内部对传统的自我修正；既有训诂经学，也有实测、实证之学。很显然，如此广泛的内容很难被统摄进“实学”这样一个界限不明的概念之内。

正确厘定“实学”的内涵，为其确立合理的边界，是清代学术思想史研究中亟待解决的重要问题。概念不仅仅只是表述学术成果的工具，更是学术话语的核心，规范和约束着研究者提出问题的方式和思考问题的角度。

第二，乾嘉时期经世思潮的研究。乾嘉时期究竟是否存在经世思潮，讨论这一问题的前提首先在于对“经世”内涵的理解。台湾学者张灏在《宋明以来儒家经世思想试释》中对“经世”这一概念进行了探讨：从词源上说，“经世”一词首先见于《庄子•齐物论》，在随后漫长的发展历程中逐渐衍生了三层意义：其一，入世的价值取向，表现为一种淑世精神；其二，治体或治道，主要表现为透过政治来实现对社会的改造或作用；其三，经世之学，亦

即关于“经世”的技术手段（经术）的探讨。[17]在这三个层面中，第一层次的“经世”实质上是后两种“经世”类型的基础。“经世”的核心精神在于作用社会政治，关注国计民生，而所经之“世”则是不断变化的，因而，不同时空背景下的“经世”也就会表现出不同的形态。

诚如前文所言，在传统的观念中，乾嘉时期是一个思想极为沉闷的时代，学者们在专制主义的阴霾中借文字训诂和典章稽核自守，与“经世”全然无涉。但实际上，这是一种片面偏颇的观点。综合学术界的最新研究，乾嘉时期的“经世”思潮应是明清经世思潮中的重要一脉。

首先，学者们指出，关注现实、积极入世作为一种价值理念在乾嘉时期有着深厚的社会基础。北京大学中文系漆永祥博士在其学位论文《乾嘉考据学研究》[18]的第八章探讨了“考据学思想”，他指出：乾嘉学者膜拜六经，以西汉时期“以经术饰吏事”的精神为理想，倡导“通经以经世”。中国社会科学院历史研究所高翔教授认为，18世纪的经世思潮表现为两种发展途径，即以章学诚为代表的“史学经世派”和以陆　为代表的“实用派”。[19]他还指出，经世思潮的发展直接推动知识界将研究的目光转向史学和边疆，转向和当时社会政治密切联系的国计民生。[20]中国人民大学清史研究所的黄爱平指出，乾嘉诸儒对漕运、河工、盐政、矿务等具体社会问题的探讨给予了关注，提出了许多切实可行的政策性建议，这些建议正是经世实学的体现。[21]笔者研读《四库全书总目》，强烈地感受到这部被梁启超称为“汉学思想的结晶体”的大目录书实际上蕴涵着非常丰富的经世内涵，其评书论史均表现出鲜明的经世实学的价值本位的立场。这样一种价值取向至少表现在两大方面：其一，立足于儒学务实传统，抨击理学心性空谈；其二，以实心励实行，弘扬“以实学求实用”的著作。《四库全书总目》对历史上经世学风的褒扬，对农学、水利、医学的关注无不显示了乾嘉学者价值观中的经世意识。[22]在研究《四库全书总目》经世价值取向的基础上，笔者还关注到编纂于乾隆年间的《切问斋文钞》。《切问斋文钞》一书，系乾隆时陆　辑录清初至乾隆年间有关“风俗之盛衰、吏治之得失、民生之疾苦”的言论而成。该书的意义有两点：其一，上承晚明陈子龙等人的《皇明经世文编》，下启晚清魏源等《皇清经世文编》，从而构成明清经世文编的长链。其二，秉承“崇实黜虚”的宗旨，倡导经世学风，与《四库全书总目》遥相呼应。周氏指出，从历史记载来看，纪昀“删定”《四库全书总目》与陆青来编纂《切问斋文钞》是两项并未发生任何干联的文化活动，然而，在“崇实黜虚”的经世意趣上，两者却表现出不谋而合的共通性，这种现象不能不启迪我们重新认识乾嘉时期的文化思潮。[23]

在笔者看来，经世观念是中国文化中的一种重要的正向价值取向，虽偶有淡化之时、变化之象，却始终植根于中国文化的深层肌理中，不仅在社会出现危机时会以强劲的势头表现出来，而且在社会相对稳定的时期也会作用于中国文化的深层心理结构。要正确认识这些文化事项，就必须突破将“经世”模式化的倾向。经世的内涵，诚如梁启超在《清代学术概论》中所言，关键在于有益于社会，有益于国计民生。从这个意义上说，清初顾炎武等人对社会现实的批判和对经世学风的倡导属于经世的内容，而《总目》与《文钞》强调“有裨于实用”的关乎国计民生的学术研究也应该属于经世之学。

第三，经世文编研究。在明清经世思潮的研究中，关于经世文编的研究是一个未能得到充分关注的领域。把本朝名公大家的经世文章搜集编辑成一书，作为经世思想的载体，其开创者是晚明陈子龙的《明经世文编》，至晚清，魏源、贺长龄继承经世文编传统，联手编纂《清经世文编》，为晚清经世运动竖起了一面旗帜。但是，对于这一领域，两岸研究均相当薄弱，除了对这两本经世文编大书尚待进行更深入的研究外，还有两个要点必须关注：一个是对从《明经世文编》到《清经世文编》的中介环节的研究；另一个是对《清经世文编》的十数种续编补编的研究。

作为《明经世文编》到《清经世文编》的中介环节，《切文斋文钞》具有十分重要的研究意义。陆　针对当时汉学的琐碎和宋学空

疏，搜集清初各家关于时政得失、礼俗盛衰、民生疾苦等方面的著述，分类编排，明显表现出对《明经世文编》的继承，故后来的杨国桢、李钦之等人将《切问斋文钞》称为《皇朝经世文钞》或《经世文钞》。另一方面，陆 对经世文编体进行了改造，《明经世文编》在结构体例上的最大特点是“文从其人，人从其代”，就是以人物为中心排比文章，据年代先后排比人物。这样一种结构的优点有二：一在于能真切反映社会兴奋点是如何随时代而转移；二在于集中展示历史人物方方面面的思想。但这样一种方式“颠例失次，不便循览”，故陆 在编纂《切问斋文钞》时，采取了“文从其事”的体例，纠正了《明经世文编》支离分割、检索不便的缺陷。与此同时，《切问斋文钞》把“学术”纳入经世之学的范畴。晚清魏源正是在《切文斋文钞》的基础上编纂《清经世文编》。《清经世文编》的体例仿《切问斋文钞》，“文从其事”并以“学术”“居众纲之首位”。《清经世文编》中的部分类目如“教家”、“荒政”、“保甲”、“兵制”等，都是直接取自《切文斋文钞》。对于《清经世文编》对《切问斋文钞》的继承和发展关系，晚清左宗棠等人都有肯定性议论。所以，有关《切问斋文钞》的研究，不仅为乾嘉时期经世思潮的活跃提出了有力的证据，而且连接起了从晚明到晚清的经世文编长链。[24]在《切问斋文钞》的研究上，台北中央研究院近代史研究所黄克武先生的研究比较出色，他的《理学与经世：切问斋文钞的学术立场》，深入《切问斋文钞》的堂奥，值得研究者关注。

晚清续经世文编的研究也是一个十分重要的领域。黄克武说“在这批为数高达三千多万字的史料中，包含了中国近代知识分子对学术、政治、社会、经济、军事、科技等方面的复杂看法，是中国近代史研究的不可忽略的环节”。湖北大学青年教师沈艳的硕士论文《晚清续经世文编研究》，以晚清独特的“经世文编现象”作为考察对象，揭示了“经世文编”这样一种传统经世思想的载体，是如何在一续再续的过程中，不断发生质的转换，而在这个过程中，中国传统经世实学最终走向了新学。

然而，有关“经世文编”的研究尽管有突破，但仍然十分薄弱。像黄克武先生那样的深层研究——从《切问斋文钞》和《清经世文编》所收罗的文章中发现那一时期知识分子复杂的思想立场，几乎尚未展开。对此，有志于清代思想文化研究的学者不可不关注。

第四，理学经世思想研究。自太炎先生称“清世理学竭而无余华”[25]，清代理学研究便门庭冷落，少有问津，成为清代学术研究中的盲点。1983年，台湾广文书局出版了陆宝千先生的《清代思想史》，率先打破这一格局，从清代理学中发掘出许多富于思想性的议题，从而开创了清代学术研究的新局面。在《清代思想史》“康熙时代之朱学”和“晚清理学”两章中，宝千先生对清代理学的经世思想给予了细致的剖析。他敏锐地指出：“吾人所应注意者，康熙时代民间之朱学，大体为‘王学化’之朱学，即彼等心目中之朱学，乃自‘王学透镜’中所见之朱学，非朱学之真也。”[26]这是因为清初朱子学所讲的“心”已经由朱熹的“实然界中气质之心”转化为王阳明的本体论的“心”。这样的转化具有什么意义呢？朱熹与王阳明虽然言心各异，但是为学宗旨却是统一的，即要砥砺人格，达于“圣域之境。”但是，朱学侧重“实然界”，不能上澈于本体，是无根的。因此，借鉴和融合王学的本体论思想就成为朱学的必然选择，从功能上说，也有助于朱学一系人格修为的完善。这种由注重外在“实然”到兼重“本体”的转换既体现了朱学在时代变迁中“与时俱进”的活力，也为其由道德修养达致外在事功的理念充实了内在的思想基础，即追求“超然”与“实然”的统一与和谐。所以，陆先生指出：“其时民间之治朱学者，尚有一特色，则多言经世是也。”[27]顾炎武自不必多言，除此以外，宗朱学而言经世者尚有多人。如张杨园训门人曰：“大荒之后，必有大乱，宜读经济书。”[28]陆桴亭主张“从事制度之规划”，设六相、以“一事付一机构专门司之”；吕留良则主张严“公天下与私天下之辩”，号召君主与臣子皆为天下服务。

关于晚清理学，陆宝千先生首先以倭仁为例，说明“正统理学家之图强论。”他指出：“晚近论自强运动者，每举倭仁为反对自强之代表人物，相与诽笑，此则大可商榷者。”[29]实

际上，倭仁主张“立国之道尚礼仪不尚权谋、根本之途在人心而不在技艺”有其特殊的经世关怀，其目的是要在正人心、成君德的基础上通过书院等制度的规范来救治社会弊病。倭仁与洋务派的分歧不是“要不要经世”，而是“如何经世”。因而，陆先生将倭仁的主张称为“正统理学家”的“图强论”。与倭仁所代表的正统派理学家相对照，陆先生又列举了刘蓉、郭嵩焘和曾国藩的理学思想，借以彰显晚清理学的更新与发展。其间有三点论述尤其值得注意：其一，在论刘蓉经世思想时，陆先生对理学与事功之关系加以分析辨证。他指出：“吾人须知理学为研究道德实践之学。道德实践乃是一种行为，此可分为二：一为习俗中之行为，如习俗云事父母当孝，我故孝……一为悟得本体后之行为，即吾人之行为，纯为本体流行之表现。”[30]可见，理学家将习行看作是道德修养的延伸。从这种理念出发，对社会的关注也就是理学的“题中应有之义”。其二，陆先生指出郭嵩焘的洋务思想的源头之一是“理学”。这一方面体现在郭氏以“理学”立身、注重实践上；另一方面则表现在他信奉“礼，时为大”的观念，并以“审其所宜行者”的思想去采“西学”以“致用”上。其三，陆先生认为曾国藩的理学经世思想最重要的特点就是注重“礼”，认为曾氏“唱导礼学”，为“逸出汉、宋二学以外之别一学术境界。”[31]

陆先生对清代理学的研究具有开创之功，但甚为可惜的是，这一研究没有得到广泛的回应。管见所及，陆先生之后，台湾大学教授何佑森先生也曾经从不同的角度论及这一问题。何先生认为，义理、事功、经世、功利四组概念既相互区别，又存在内在联系、相互包含。他指出，“伦理是经世的根本，没有伦理，经世就失去了意义。”因此，理学与史学、经世是分不开的，清初学者将经学融入史学、理学融入经世学就是集中体现。[32]何先生的研究揭示了“理学”与“经世”的内在联系。但因囿于篇幅没有详细展开论述。而大陆学者高翔《近代的初曙——18世纪中国观念变迁和社会发展》一书在某种意义上可以说承接了陆宝千先生与何佑森先生的研究。高著“不是学术史，也不是思想史，而是一部关于观念文化史的著作”[33]。所谓“观念史”，即在具体的考察中，常常通过对重要阶层基本观念形态的解剖来“知人论世”。在论著的开头，高先生明确地提出理学思潮和顾、黄、王等代表的激进思想是17世纪留给下个世纪的精神遗产。对于后一思潮，以往的研究关注较多，故在此处存而不论。这里重点辨析高著关于清初理学的研究。

高翔先生认为，梁启超等人论清初理学“好为高谈激愤之言，然多失于偏颇”。实际上，理学在清初占统治地位，甚至于清初主要思想家的学术构架也未突破理学的范畴。但是，无论是激进思想家还是正统的理学家，其学说都有一个共同特点，那就是学术研究始终以解决现实问题为出发点，即所谓经世致用，“明道救世”。从清朝社会文化和精神整合的角度来看，“程朱学术在康熙时的复兴，毕竟为饱受明末动乱之苦的中国社会提供了一套能为大多人接受，而且有能力引导社会精神生活的意识形态主体。”[34]“反姚江、辟佛道、重主敬、崇躬行是清初理学的基本特色。”[35]在这一文化关怀的支撑下，清初的理学家对风俗、礼秩等现实问题给予了积极的关注。进入十八世纪后，理学家继续张扬“经世致用”的信念，并与当时的汉学家一样表现出“少讲义理，多立事功的思想倾向。”[36]如姚鼐是讲理学者，但也主张采取“翰林有谏诤之权”的措施，弥补因君权高度膨胀所导致的政治弊端。

高翔先生所论理学经世主要以18世纪为时间单元。事实上，理学经世不仅在清初和清中叶，更在晚清有突出表现。一般认为，晚清时期的理学大致分为两个主要的派别：一是以倭仁为代表的传统派；一是以曾国藩为首的经世派。理学经世派的出现是理学积极应对社会危机的体现。早在嘉道年间，活跃在湖南的理学士人，如贺长龄等就开始倡导“义理、经济”合一的主张，企图以经世之学的“实”，来济程朱理学的“虚”。曾国藩后来进一步发挥了这种观点，成为晚清理学经世派的代表人物。他把“经济”从“义理”中独立出来，将它与“义理”、“考据”、“辞章”相并列，成为一门独立的学问。他又高举起“礼学经世”的旗帜，将清中叶“礼学经世”的思想大大张

扬。其经世主张在平定太平天国起义的事功中得到了充分的体现。

有关清代理学研究的最新成果，不能不提到斯坦福大学出版社最近出版的《救世：陈宏谋与十八世纪中国的精英意识》，该书作者罗威廉（William T. Rowe）系美国约翰霍普金斯大学历史系讲座教授、美国《晚期中华帝国》（Late Imperial China）杂志主编。罗威廉曾于1984年和1989年先后出版了《汉口：一个中国城市的商业和社会，1796－1889》和《汉口：一个中国城市的冲突和社会共同体，1796－1895》，以坚实的资料和严密的论证，证明了马克斯•韦伯所谓中国“没有形成一个成熟的城市共同体”的论断，是对中国社会发展的一个极大误解。这两部著作被视为研究中国新城市史和社会史的代表作，并将罗威廉推为美国新一代中国研究最有影响的历史学家。《救世：陈宏谋与十八世纪中国的精英意识》这本著作共12章，外加导论和结论。全书可分为三部分。第一部分是“做人”（Being a Man），叙述陈宏谋的家世、家庭、为官生涯、人缘关系以及他的哲学、世界观、学术思想和渊源，特别是对“天”、“天良”和“人情”等观念的阐释。第二部分为“生财”（Creating Prosperity），集中论述陈宏谋的经济观点，包括关于人口、粮食、物价、流通、民生、财产、商业、经济法规以及农业、水利、农业技术、工矿等问题的论述以及从国家到社区仓储的思想。第三部分为“经世”（Ordering the World），包括陈宏谋关于官僚行政管理、国家与社会的互动、教育以及人的各种关系的观点。罗威廉指出，19世纪20年代魏源编撰《皇朝经世文编》，收入陈氏著述达53篇之多，仅次于顾炎武的著述，可见其在清代经世思想上有重要位置。然而，罗威廉的研究并不仅限于陈宏谋，其更深远的意图在于探索与陈宏谋在一个阵营里的整个“18世纪的正统精英”，研究他们是怎样理解他们所从事的事业，更具体来讲，他们是怎样看待他们所处的世界和社会，他们是怎样认识这个世界和社会的潜力和局限，而他们这些人在“拯救世界”的努力中的能力和局限是什么，他们所理想的世界到底是何图景，这些问题之所以重要，在于影响了当时及以后的政界和思想界。显然，这个课题是考察当时影响中国的整个正统精英的思想、语言和行为，其意义远远超出对陈宏谋本身的研究。[37]

关于理学经世思想的研究为清代学术研究注入了新的内容，同时也启示我们应该转换观念，对有清一代的理学给予重新认识和价值重估。

三、关于汉宋之争的探讨

汉宋之争是清代学术史研究中倍受关注的问题。一般认为，乾嘉时期的学术界存在着激烈的汉宋之争，集中体现在江藩的《汉学师承记》、《宋学渊源记》和方东树的《汉学商兑》上，近年来，对于这一传统意见，学术界颇有不同见解：

一是究竟存不存在汉宋之争。暴鸿昌反对有所谓汉宋之争的说法。他指出，清初无所谓汉宋之分；乾嘉时期汉学鼎盛，但大多数汉学家并不排斥宋学，而此时宋学衰微，鲜有宋学家诋毁汉学，诋毁汉学者多为文士；道咸以降，虽有方东树诋毁汉学，但汉宋调和已经成为主流。[38]尚小明认为，江藩的《汉学师承记》有很深的门户之见，而方东树的《汉学商兑》在为宋学辩护的同时，却有汉宋兼采的意味。[39]台北中研院史语所所长王　森研究员的《方东树与汉学的衰退》一文也指出：“《商兑》一书标识着汉宋相融的新发展”，“在《商兑》出版半个世纪后，人们还把它当做是要求汉宋融合的　矢”。[40]这一观点对于将《汉学商兑》视为汉宋相争之作的传统说法提出了修正，如果这一观点成立，则所谓的汉宋之争也就缺乏了根基。

二是汉宋之争的焦点。早在20世纪70年代，余英时就在《清代思想史的新解释》一文中指出，清初考据学是为义理思想服务的。他认为清代考证学兴起的背景是儒学由宋明时期的“尊德性”向“道问学”的转换[41]。考证学在最初兴起时在很大程度上是为了“取证于经书”，因而，选择什么样的书作为考证对象是由学者的义理背景决定的。如程朱一系的阎若璩考证《古文尚书疏证》，是为了攻击陆王一

派借以建立其学说的“虞廷传心”说；而陆王一派的胡渭则选择《周易》作为考证对象，也是为了从根本上削弱程朱的立说根基。90年代，张丽珠女士沿着这一思路进一步思考汉宋之争的有关问题。她针对传统的说法提出质疑：戴震是公认的考据学大师，为何晚年感叹讲义理的《孟子字义疏证》方为“平生著述之大”？阮元既然主张“汉宋兼采”，却又为何在《汉学商兑》中遭到宋学大将方东树的大肆攻击？张丽珠认为传统的“考据”与“义理”争锋的说法不足以揭示个中缘由，她指出：清代“汉宋之争”真正关键性的内容，应在于义理学内部存在着难以调和的汉宋歧见。

笔者认为，乾嘉时期的汉宋关系，不能简单概括为“争”或“不争”，而是“争”与“不争”并存。“不争”在方法论上，双方其实都承认“考据”和“义理”不能偏废。“争”则在义理上，焦循在《雕菰集》卷七《申戴》中说：“东原自得之义理，非讲学家西铭、太极之义理也。”方东树对此极为不满，在《汉学商兑》下卷引焦循之语而加以评论：“夫古今天下，义理一而已，何得戴氏别有一种义理乎？”从中我们可以看出汉宋之争的要害从根本上说在于思想的争锋。对于这一点，晚清的皮锡瑞看得很清楚，他在《经学历史》中指出：“戴震作原善、孟子字义疏证，虽与诸子说经相　牾，亦只是辨一理字。”[42]因而笔者认为，以《四库全书总目》为观察中心，汉宋的义理之争大致围绕四个方面展开：一是“理与气”；二是“理与欲”；三是“义利与王霸”；四是“礼与理”。除了相争的一面外，乾嘉时期的汉宋之间还有“不争”的一面，在《四库全书总目》以及当时许多学者的著述中都可以找到“汉宋兼采”或“不以汉宋立门户”的观点。[43]因此在研究乾嘉时期的学术格局时，必须超越表层现象，深入其腹地，从思想史的角度来进行考察和把握，在历史的场景中理解真实的文化脉络。

四、关于清代礼学的研究

所谓的礼学，主要包括三个层面的内容：一是以上古元典《周礼》、《礼记》和《仪礼》为考察对象的研究；二是以具体的礼仪为对象的研究，如对丧礼和婚礼的研究；三是关于礼的社会文化功能的研究。礼是中国文化中的核心范畴之一，触及到社会的各个层面，因为时代的变迁和不同解释模式的叠加而构成一个丰富的文化系统。先秦以降，礼学一直是学人们关注的焦点之一，近世以降，在内部新旧更替和西学强烈冲击的双重作用下，中国传统文化开始经历解体、重构的艰难历程。传统的文化范畴、哲学命题、致思方式无不经历了巨大的变迁。在这一过程中，礼学的价值受到强烈的质疑。梁启超在《中国近三百年学术史》中谈到礼学时，虽然也肯定清人治礼学取得的成绩“十分优良”，然而却又表示：“这门学问到底能否成立，我们不能不根本怀疑……他们的成绩虽然很好，我恐怕这些成绩多半是空的”。他还不无遗憾地写道：“礼学的价值到底怎么样呢？几千年很琐碎很繁重的名物、制度、礼节，劳精敝神去研究他。实在太不值了”。[44]梁书成于1923年冬至1925年春之间，其时，中国文化正在古与今、中与西的纠结碰撞中发生巨变。在此之前的“五四”更是以飓风般的气势冲击了天朝帝国的礼治体系，礼教被斥为“吃人”之学，礼学的价值自然不能被正确认识，从而走向衰落。近二十年来，礼学研究开始复苏，但其重心基本上在先秦礼学，有关清代礼学的研究则显得比较薄弱，不仅起步比较晚，而且展开的力度和深度也不够，其概况可以参照林存阳的《清代礼学研究散论》[45]一文。90年代后期，台湾学者张寿安教授相继出版著作《以礼代理——凌廷堪与清代中叶儒学思想的转变》和《十八世纪礼学考证的思想活力：礼教论争与礼秩重省》对清代礼学研究作出了突出的贡献。

寿安女士的研究，包罗了全部清代礼学发展史的内容，但以乾嘉礼学为论述的重点。如前所述，《以礼代理——凌廷堪与清代中叶儒学思想的转变》的一个重要贡献即通过剖析凌廷堪等人关于“礼”的思考提出了“乾嘉新义理学”的概念，从而在余英时等人的研究基础上进一步拓开了人们的视野。《十八世纪礼学考证的思想活力：礼理争论与礼秩重省》是继《以礼代理——凌廷堪与清代中叶儒学思想的

转变》后的又一部力作，全书“从概念式的探讨转向人伦日用的具体礼制”，并努力透视清儒于“名物度数”考据背后追求礼秩重建的思想性意义。[46]在这一问题意识的指导下，张寿安女士以思想史的眼光来辨析清儒的考据学成就，在文献的绵密梳理中发掘出一个个鲜活的思想话题，显示了敏锐的学术发现力。其贡献有如下几点：

第一，将清代礼学置于明清社会的特定历史语境中考察，揭示了明清礼学由“私家仪注”的“家礼学”向“以经典为法式”的“仪礼学”的转型。明儒治礼学，重视《家礼》，清儒则重视《仪礼》；明儒以“缘俗则礼行”为理念，清儒则以经典文本为依据。这种变化正反映了清儒期望借经典意义引申以重振社会礼秩的文化关怀。

第二，揭示了清儒礼学的社会关怀。清儒礼学一重考礼，二重议礼。“考礼者，考证古代礼制、仪文、宫室、服饰、器物、度数等；议礼者，议论前代及当代的礼律和礼俗。”[47]无论是考礼还是议礼，清儒治礼学的目的都在以古礼为参照，更变当下之礼律，矫正民间之礼俗。

第三，在“由概念式的探讨转向人伦日用的具体礼制”的研究中，从清儒关于“礼”的考证中提炼出“亲亲/尊尊”、“为人后”、“姑嫂有服/姑嫂无服”、“成妇/成妻”等四个重要的话题，并通过与宋明理学型礼学思想的对比，揭示出十八世纪礼学考证思想的近代指向意义。如，寿安女士对“亲亲”、“尊尊”两大礼学范畴在历史上的演变与争议进行深入探究，指出，从表面看，亲亲、尊尊界限明晰且毫不艰深，但历代礼学家关于“亲亲”、“尊尊”却有诸多争议，其背后实际隐藏了不同的文化关怀。宋、元、明理学观的礼学以天无二日、士无二王、家无二尊为逻辑出发点，用三纲诠释礼经、建构礼仪，废黜私情而倡导绝对的公义，尊尊遂演成尊君，亲亲渐形卑下。清儒则通过礼文制度的考证，修正了天理观念下尊尊独重的礼秩观念，把“尊父”从尊君中释放出来，把尊母从尊父中释放出来。再如，叔嫂服制是清代学界重重辩论的一个大题目。寿安教授经过细密考证指出：主张“叔嫂有服”，是“渴望为叔嫂此一亲情关系，建立一种丧礼，并纳入礼制”。对婚姻关系何时成立的问题寿安女士也有解释：清儒主张依《礼》亲迎和成妇方标志婚姻关系成立，实质上是反对“以未嫁之身为陌生男子守节”和“家族式的婚姻观念”。正是通过这一系列的考辨和论证，张寿安女士揭示了清儒礼学考证的“思想活力”，也使得看似烦琐的清代考据具有了鲜活的生命力，不再面目冰冷。

寿安女士的研究思想缜密，辨析微细，为研究清代思想文化史提供了一条重要线索，也为礼学的思想史研究提供了重要的方法论。清代礼学著述卷帙浩繁，但由于不受重视，绝大多数都处于失语状态，如果我们转换视域，深入文献，一定可以发掘出更多的研究议题和思想线索。

五、关于清代学术派别的研究

有清一代，学术发展至为兴盛，大师迭出，若山峰耸峙，学术源远流长，学者间相互砥砺、相互切磋，构成了许多的学派，著名者有乾嘉吴派、乾嘉皖派、浙东学派、扬州学派、常州今文经学派。学派的研究从来是辨章学术、考镜源流的重要内容，而不同学派的形成，往往也隐藏着思想与学术的脉络。近年来，关于清代学派的研究也颇有新进展，值得关注。

第一，关于乾嘉学派的分派研究。乾嘉时期的学者江藩在《汉学师承记》中表露出将乾嘉学派分为吴派、皖派的倾向。章太炎则在《 书•清儒》中首次明确将乾嘉学派分为以惠栋为代表的吴派和以戴震为代表的皖派。其后，学者们大多沿袭了这一说法，并以之为不刊之论。

陈祖武先生在研读钱穆《中国近三百年学术史》关于戴震的论述时受到启发，对吴派和皖派的划分提出了质疑。他认为以吴派、皖派来中分乾嘉学术不够合理，这是因为：第一，就治学领域而言，吴、皖派不能包括一时众望所归的顾栋高、陈祖范等人，而被章太炎划入吴派的汪中却与惠栋没有任何关系；第二，就

学者的地理分布而言，吴、皖派不足以概括其他如常州今文经学派、桐城学派以及北方学者的考据学成就；第三，吴、皖两派的划分缺乏对乾嘉学派的动态考察。陈先生认为，与其说乾嘉学派是一个地域概念，不如说是一个时间概念，从惠栋到戴震体现了乾嘉经学的发展脉络。[48]换言之，惠栋与戴震不是一个共时性关系，而是历时性关系。对于陈先生的这一意见王俊义教授持不同见解。王俊义认为，肯定以地域为考察点的吴派、皖派之说并没有否定乾嘉学派是一个历史的发展过程，也不会掩盖其历史的发展轨迹。实质上，以吴派和皖派来作为乾嘉学派的内部流派划分，也仅仅只是一个代称和概称，人们划分学派的标准主要在于学者之间是否有师承关系及治学宗旨是否一致。[49]台北淡江大学周彦文教授指出，学派的划分，从不同的角度、不同的标准有不同的划分方法，很难说孰是孰非。

第二，关于浙东学派的研究。浙东学派在清代学术研究中素来受到关注。清中叶以来，章学诚、章太炎、梁启超、钱穆、何炳松等学者先后对浙东学派了发表自己的见解。近年来，在乡土关怀的推动下，浙江籍的学者更是围绕浙东学派做了大量的研究工作。但从总体上看来，在浙东学派的研究上，尚缺乏突破性进展。2003 年 12 月，笔者在浙江宁波召开的“明清之际浙东学术文化国际研讨会”上宣读《清代浙东学派学术谱系的建构》[50]一文，该文指出，“历史”实际上是被构建起来的，每一位历史学研究者都是历史的诠释者，在解读史料时都会加上自己的理解。不同的知识背景、问题意识和价值取向会使研究者对同一件历史现象作出不同的“识读”。清代“浙东学派”的形成实际上就是一个不断建构的过程。最初使用“浙东学术”和“浙东学派”概念的是黄宗羲和徐乾学，但在他们那儿，“浙东学术”和“浙东学派”仅仅只是指“王学”。到了章学诚处，清代“浙东学派”便呈现出一种谱系的构建，其起点是黄宗羲，经万斯同、万斯大，殿军是全祖望、邵晋涵。接着章学诚往下讲“浙东学派”的章太炎，其所构造的“浙东学派”的谱系增加了三位新面孔，即章学诚、黄以周、黄式三。到了梁启超的文章中，这一谱系又发生变化，黄氏父子被去掉，章学诚成为殿军。

章学诚、章太炎和梁启超所构建的不同“浙东学派”学术谱系，恰好显示出历史的建构性特征。无论在章学诚那里还是在章太炎和梁启超那里，清代“浙东学派”的开山人物和殿军，都实际上只是他们各自心目中“浙东学派”的起点和终点。而我们要进一步追问的是，为什么在清代“浙东学派”的谱系的构建上章学诚、章太炎、梁启超会有不同的思路，其间隐蔽着什么样的历史内容。

对于章学诚构筑“浙东学派”学术谱系的潜在意图，余英时有一个解释，他说，章学诚其实把戴震视为劲敌，但由于戴震的经学训诂切合当时的世风，更为一般学者所认可，故章学诚不得不寻求一个“源远流长的学统作为自己的后盾”，否则他将无法和继承朱子之学数传而起的戴震相匹敌。[51]笔者认为，章学诚与戴震之争固然可能是章学诚构筑“浙东学派”的潜在动机，但联系章学诚的思想背景与时代背景，或可发现另一种解释。乾嘉时期，史学严重衰敝，章学诚是一位力主学术经世的学者，而他最为主张的就是以史经世。“六经皆史”之说，虽然并非章学诚首创，但经过他的张大从而产生了重要影响却也是不争之论。为了突出史学的地位并寻求一个“源远流长的学统作为自己的后盾”，以与当时盛极一时的经学分庭对抗，同时也基于复兴区域学术传统的乡土情感，章学诚着意构筑了“浙东学派”的谱系，并特别突出其“重史”的特点：“浙东之学，言性命者必究于史，此其所以卓也。”考诸史实，章学诚所称道的浙东学者并非专攻史学，而是经史文合一，黄宗羲、全祖望都是如此。同样，被章学诚称为“浙西学术”的代表人物顾炎武，其经学固然为不错，而其史学也实在是蔚为大观。[52]有学者比较浙东、浙西史学研究的特点，认为：黄宗羲（包括全祖望）重学术史，顾炎武重经济史；黄宗羲重记述史学，顾炎武重考证史学；黄宗羲重近史，顾炎武重古史。[53]无论是学术史、经济史、记述史学、考证史学，还是近史、古史，都无疑包含于史学内，只不过领域不同罢了。章学诚将黄宗羲与顾炎武、浙东与浙西划开，并着意

淡化浙东一系经学色彩，突出“必究于史”的特点，这样一种构筑学术谱系的努力，正如海登•怀特在《后设历史学》中所指出的：运用史料的语言学立场可以发现事实，但在此之外构建一个历史陈述的任何步骤都是由美学的和伦理的考虑，而非科学的考虑所决定的。

与章学诚一样，章太炎在构筑浙东学术的谱系时也有自己的理论预设。和章学诚比较，章太炎在《清儒》中所说的“浙东学术”有几点值得注意的地方：第一，章太炎不太重视黄宗羲的地位，故对黄宗羲一笔带过；第二，章太炎认为浙东学术有三个特点：其一，重史，在这一点上与章学诚相一致。其二，重视礼学研究，因而将“浙东学术”的下限说到黄式三、黄以周父子。其三，汉宋兼采。后两点均为章学诚所未道。

章太炎的浙东学术谱系的构建为什么会体现出与章学诚的不同特点？对此，我们不能不去探寻太炎先生的文化关怀。

首先，章太炎是一位激烈的反满斗士，对于夷夏大防，对于民族大义毫不含糊，他一度推崇乡贤黄宗羲，但 1903 年章太炎从日本秘密回国后，对黄宗羲的评价开始发生变化，指责“黄太冲以明夷待访为名，陈义虽高，将俟虏之下问”，“以死拒征，而令其子百家从事于徐、叶间”，再加他和康有为的分歧，康、梁尊黄，“多持《明夷待访录》”，章太炎反对康、梁改良主义立场，“常持船山《黄书》相角”。[54] 正因为以上诸原因，在章学诚的浙东学派学术谱系中，黄宗羲退居若隐若无的位置，在章太炎后来写的《清代学术之系统》中：“清代作史者，首为万斯同的明史稿。”[55] 黄宗羲连踪影也全无。

其次，章太炎在构筑浙东学派学术谱系时除了突出其史学之长外，还着意彰显浙东学派兼采汉宋和长于礼学的特点。这一思路不仅体现在指出万斯大和万斯同“称说《礼经》，杂事汉宋”，而且强调“浙东学术”“说《礼》者羁縻不绝”。其殿军就是黄式三和黄以周父子。这是因为太炎先生虽然以古文经学大师名世，但他承继乾嘉以来汉宋兼采一路思潮[56]，尤其是其师俞樾“为学无常师，左右采获”的学风，对汉宋学力加调和，平息“汉宋争执”。[57] 故侯外庐说：“他已经超出汉宋门户之见。”[58] 与此同时，乾嘉以降，因凌廷堪“以礼代理”号召的刺激，“礼学”蔚然兴起。黄式三、黄以周父子皆是晚清礼学大家。章太炎虽未真正列黄以周门墙，但“数谒先生”，多次登门受教。他不仅深为崇敬黄以周，以为以周是晚清堪与俞樾、孙诒让鼎足而三的大师，[59] 而且深受黄以周学术思想之影响，于“三礼”均有研究，多有发明。[60] 正因为如此，章太炎扩充浙东学派学统，下及黄氏父子，并强调指出，黄氏父子出后，“浙江上下诸学说，亦至是完集”。

这样，在章太炎的话语中，浙东学派有三条学脉：一是尊史；二是重礼学；三是“杂事汉宋”，“为学不立门户”。显而易见，这是一个和章学诚以“重史”为唯一特征的“浙东学派”的不同谱系。它再次生动证明了“历史”的被建构的本质。

梁启超对清代学术史的研究受到了章太炎的影响。但是深受章太炎影响的梁启超，其关于“浙东学派”的论说却不同于章太炎。梁启超实际上回到了章学诚，一再强调“浙东学派”“尊史”的特点，“其贡献最大者实在史学”。章太炎关注的“礼学”和“杂事汉宋”则踪影全无。黄式三、黄以周父子则被从章太炎的“浙东学派”谱系中截去。

梁启超重新强调“浙东学派”的“尊史”特点，是因为在他心目中，史学是鼓动民族主义的重要器具。其次，他固然对旧史学激烈批判，发出倡导“新史学”的“史界革命”的呐喊，但他十分注意发掘构建新史学的重要本土资源。“浙东学派”就是他十分看重的一个思想宝库。和对史学的高度关怀形成对照，梁启超对于“礼学”，是评价不高的，他虽然肯定黄以周的《礼书通故》为“清代礼学之大成”，但他更强调的是：“礼学的价值到底怎么样呢？几千年很琐碎很繁重的名物、制度、礼节，劳精蔽神去研究他，实在太不值了。”[61] 从章学诚到章太炎到梁启超，“浙东学派”因不同学术谱系的构建呈现出不同的面目，而每一次构建中都被加入了构建者的情感、意志和价值取向。浙东学派的研究就是这样不断深入和发展的，而浙东学派也就在不断的“加法”和“减

法”中被构建起来，成为一种“历史事实”。

与笔者遥相呼应，台湾大学国文系教授郑吉雄在浙江宁波召开的“明清之际浙东学术文化国际研讨会”也提交了名为《浙东学术名义之检讨》的文章。该文分为三个部分：第一，对“浙东学术”这一名称所包含争议性解释的梳理与辨析。吉雄先生指出：要确立一个学派必须从三方面予以考虑：其一，学派成员如何理解自身所归属的学派？其二，不属于这一个学派的学者如何理解该学派？其三，后世学者站立在一个什么位置、持何种观点审视该学派？但20世纪以来关于“浙东学派”的种种界说对这些因素未加慎重考虑，显示出鲜明的建构性色彩。他尖锐地指出：“我们究竟要遮蔽住多少的‘异’来凸显浙东学者相互间的‘同’？又或应该要删略去多少的‘同’来说明他们彼此之间的‘异’呢？”郑教授所指出的“遮蔽住大量的‘异’来凸显一个学派之内学者相互间的‘同’”以及“删略去大量的‘同’来说明学派彼此之间的‘异’”，正是历史学家建构历史的习以为常的手法。他的思路与《清代浙东学派学术谱系的构建》一文不谋而合，可谓“闭门造车，出门合辙”。第二，从思想史的背景入手，对章学诚观念中“浙东学术”的主线重新加以解说。郑先生认为，章学诚所说的“浙东学术重史”，不能简单理解为“重史学”，因为，浙西学派也重史学，浙东学派也重经学。此处的“史学”，其含义是“切人事”。换言之，即“治学切合时代需求，而有特殊创造发明和成就”。故“阳明得之为事功，蕺山得之为节义，梨洲得之为隐逸，万氏兄弟得之为经术史裁。”这正是贯穿“浙东学派”的“一种信仰，一项精神，一个主张”。此论是关于“浙东学派”最新也最具说服力的解说之一。第三，郑先生将视野从“浙东”放大到“东亚”，发现了“崇理和崇气两个不同的典范的对立与互动，其实是一个超越国界的普遍现象”。从而极大的扩张了“浙东学派”的研究视野。

第三，关于常州今文经学派的研究。今文经学的复兴是晚清学术界重要的文化事项，历来被学人关注。但在大多数的研究中，今文经学都只是与龚自珍、魏源、康有为、梁启超等人的变法主张联系在一起，对其兴起的渊源却缺乏研究。实际上，钱穆早在《中国近三百年学术史》中就曾经提出过常州公羊学根源于惠氏家法的论断。2004年第1期的《近代史研究》发表罗检秋教授的《从清代汉宋关系看今文经学的兴起》指出，今文经学的兴起是受到了汉宋调和的影响，其见解较为新颖。

在晚清今文经学代表人物的研究上，美国学者艾尔曼先生的研究则颇值得关注。如前所述，在今文经学的研究上，学者们更多的是聚焦与社会政治变迁息息相关的龚、魏、康、梁，对于在今文经学兴起过程中具有重要地位的庄存与等人则关注不够，仅仅只是在叙述龚自珍、魏源的师承关系时略加提起，仿佛这些人物在整个学派的发展过程中处于可有可无的地位。艾尔曼先生将学术史与社会史相结合，考察了常州庄氏家族与地域乃至中央政治体系的关系，揭示了今文经学在其兴起之初的文化和思想况味，填充了今文经学研究中的薄弱环节。

上述研究修正了某些传统习见，带来了视角转换的契机，也留下了进一步扩展的空间，值得治清代学术史者借鉴。

六、关于清代学术史研究的再研究

学如积薪，后来居上。但是，一个不容忽视的事实就是所有后来的研究都是建立在前贤相关研究基础上的。因而，深入细致地梳理前贤的研究成果，不仅可以超出窠臼，避免剿袭，而且可以获得学术的灵感，发掘新的议题。此外，前贤的相关研究本身也已经构成学术文化的重要内容，具有研究的价值。从这一意义上说，清代学术研究史同样是一个值得关注的领域。

在清代学术研究史上，有两种以“学术史”为视角展开的路数：

一是对清儒关于前代和当朝学术文化研究的再研究。有清一代学术文化至为繁盛，名作迭出，佳作不断。丰厚的学术成果需要不断的清理和总结，以便为下一阶段的发展提供思想资源。实际上，清代学术史的总结从乾隆后期

就已经开始了。章学诚的《文史通义》虽然不是专门论述清代学术史的著作，但是其《朱陆》、《浙东学派》诸篇等都对当时的学术风气进行了较多的关注，可谓之清代学术史研究的雏形。嘉庆年间的学者江藩著有《国朝汉学师承记》、《国朝经师经义目录》、《宋学渊源记》，对清学进行了第一次总结。但是，江氏拘泥于“汉学”立场，对清代学术缺乏全面而公正的评判，尤其是“扬汉抑宋”的立场使其论述的深度大打折扣，遭到了当时许多学者的反对。宋学一系的方东树专门写了《汉学商兑》一书驳斥江藩，对汉学的弊端进行了深刻的揭示。与江氏的著作一样，方东树的书中也有很深的门户之见，不能客观地总结当时的学术成果。另外，阮元主持编撰有《皇清经解》，王先谦编有《续皇清经解》，汇集了清代经学研究成果，是清代经学史研究的重要参考。道光时期的理学家唐鉴著有《国朝学案小识》，从理学的立场上对清代中叶以前的学术进行了总结。

建国以来，对于清人研究本朝学术的成果一直缺乏清理和研究。90 年代，中国社会科学院的卢钟锋先生出版《中国传统学术史》，致力于“对中国历代的学术思想及其流派作出总结和概括”。[62] 全书第十至第十五章分别论述清初、清中叶以及晚清以来学者对学术的反思和学术史论著的编订。书中所论述的许多著作，如熊赐履的《学统》、汤斌的《洛学编》，相关研究都非常薄弱，其它如潘世恩的《正学编》、汪佑的《明儒通考》等更是少为人知。因此，卢先生的研究可谓探幽索微，不仅勾勒了学术史发展的清晰线索，而且对后学具有指点门径的功效。

二是对近世以来学者对清代学术的研究进行再研究。在近世清代学术史研究中，梁启超、钱穆的同名著作《中国近三百年学术史》无疑具有典范意义，也最受重视。但是，仅仅研究梁启超和钱穆显然是不够的。罗志田教授指出：以往的清代学术史研究“始终没有一个相对均衡的整理”，备受关注的梁启超和钱穆两位先生始终只是道咸以降“新学”一线的代表人物，因此，在清代学术史的研究中引入乾嘉汉学系统的章太炎、刘师培二位先生的研究成果进行考察就显得尤为重要。[63] 他的意见启示我们应该对章太炎、刘师培的清代学术史研究给予足够的关注。

笔者认为，章太炎、梁启超、钱穆实际上代表了清代学术史研究的三种不同理路：章太炎侧重于外在探研，将“论政”与“论学”融为一体；梁启超遵循着类比与建构的理路，以“清学”类比“科学”；钱穆强调内在索求，希望由“宋学”求解民族文化真相。

章、梁、钱三位先生之所以会表现出这些差异主要是由他们各自知识结构和现实关怀的差别造成的。章太炎的旧学根底非常深厚，又出入各派，兼采众家学说之长，对中国传统文化非常熟稔；同时，他又是近代著名的革命家，对满洲统治者的“异族”身份大为不满，积极投身反满运动。因此，章太炎以学术为武器，力图从清代学术文化发展的历程中找到思想资源。梁启超早年受过较好的乾嘉学术训练，后来又成为著名的今文经学宣传先锋，再后来又“绝口不提新学改制和孔子改制”，同时他又能广泛吸收西学的养分。这些不同的学术成分使梁启超的学术思想表现出多变的特征。他对中国文化有深厚感情，但面对“中学”的衰弱却又不得不借助西方的标准来评判中国文化。钱穆是自学成才的典范，民族主义的情感却非常深厚。但是，钱穆毕生致力于教育事业，从未参与实际的政治事务，加上他的学术真正确立之时满清已经成为历史，故他主要从文化的立场来表达他的民族主义情感。

由于出发点不一样，也导致了章、梁、钱三位先生在清代学术史的研究中得出的结论不一样。因此，探讨他们论清代学术史的贡献和缺失也显得非常必要：

章太炎在清代学术史的研究上有开创之功，他提出了关于乾嘉学术起源的“学隐”说；提出了吴、皖中分乾嘉学术的观点。他又力加阐扬戴震学风，并构建了“浙东学术”的三条发展线索（即经学、史学和礼学）。但同时他也留下了缺憾：首先，他以现实需要为转移，有违学术“求真”的精神；其次，章太炎虽然超出了汉宋门户，但对今文经学的评价却比较苛刻，表明章太炎还没有完全摆脱门户习见。

梁启超注重“时代思潮”的宏观研究；注

意学术规律的总结；肯定耶稣会教士来华对清代学术的积极意义；表彰顾炎武在清代学术史上的开创性地位；诠释《古文尚书疏证》和《易图明辨》的历史意义；揭橥吴皖两派的不同学风；梳理晚清今文经学的发展流变；既从整体上总结了清代朴学的治学方法，又对具体的校勘学、辨伪学方法进行了探讨；关注地理环境对于学术风气的塑造；张大“浙东学派”；确立“学术史”典范。这些都是梁启超在清代学术史研究中作出的巨大贡献。但梁启超的研究也有缺憾，这主要表现在：其一，“理学反动说”割断了清代学术与宋明理学的关系；其二，将“清学”比为“中国之文艺复兴”非贴切之论；其三，文献准备不足，论证有空疏、浅薄之处。

钱穆治学注重考辨源流，他指出清代学术与宋明理学之间存在内在逻辑联系，又考证出“经学即理学”一语非顾炎武首创，认为清初学术的繁荣是由众多学者共同造成的。他从戴震与惠栋的学术渊源关系入手考察，指出吴、皖两学存在紧密的内在联系。此外，钱穆还揭示了晚清今文经学与乾嘉学术的关系。他的不足之处主要表现在两个方面：其一，拘泥于程朱理学的立场论戴震，作出了可加讨论的评价；其二，虽然注意到凌廷堪“礼学”思想的渊源，但却对其创新意义认识不足。

从三者之间的相互影响来看，梁启超的研究深受章太炎的影响，他在许多问题上参考了章太炎的研究，相应地也避免了前者的某些缺漏；而钱穆在从事清代学术史研究时，又受到梁启超的影响，他的许多观点即明显针对梁启超而引发。以两部同名的《中国近三百学术史》为例：从形式上看，钱穆选择传统的“学案”形式来论述清代学术，更倾向于“宋学”，而梁启超的同名著作却更倾向于“汉学”；但从内容上说，在学术源流的辨析上，钱著更胜一筹，论证也更为精密。[64]

在清代学术研究史上，张舜徽先生也据有重要地位，其所著《清人文集别录》、《清人笔记条辨》、《清儒学记》，构成自成体系独具特色的清学史研究系列。华中师范大学刘筱红教授于 2001 年出版《张舜徽与清代学术史研究》(华中师范大学出版社出版)，对张舜徽先生清代学术史研究的贡献、特点以及方法进行了系统的研究和探索，值得注目清代学术研究史的学者充分注意。

在诸位大师的努力下，清代学术史研究奠定了丰厚的基础。只要站在大师的肩膀上前进，清代学术史的研究必然会结出丰硕的果实！

---

①梁启超：《清代学术概论》，上海：上海古籍出版社 1998 年版，第 43 页。

②牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海：上海古籍出版社 1997 年版，第 423 页。

③侯外庐：《中国思想通史》，人民出版社 1956 年版，第五卷，第 462 页。

④朱维铮：《清学史：学者与思想家》，光明日报 1999 年 3 月 26 日。

⑤焦循：《雕菰集》卷七《申戴》。

⑥张寿安：《以礼代理——凌廷堪与清中叶儒学思想的转变》，台北：中央研究院近代史所 1994 年版，第 28 页。

⑦⑧41 51 余英时：《论戴震与章学诚》，北京：三联书店 2000 年版，自序第 3 页、7 页、349 页、67 页。

⑨张丽珠：《清代义理学新貌》，台北：里仁书局 1999 年版，第 369 页。

⑩台北中研院中国文哲所印行，2003 年。

11 周积明：《关于“乾嘉新义理学”的通信》，《学术月刊》2002 年第 4 期。

12 龚自珍：《咏史》。

13 25 章太炎：《清儒》，《章太炎全集》第三册，上海人民出版社 1983 年版，第 157 页。

14 张丽珠：《走过理学，宜名以“实学”乎？——读葛荣晋<中国实学思想史>、<明清实学思潮史>、<中国实学文化导论>》，未刊稿，承蒙张女士惠寄此文，谨表谢意。

15《二程集•粹言》卷一。

16《朱子语类》卷九五。

17 张灏：《近世中国经世思想研讨会论文集》，中央研究院近代史所 1984 年。

18 漆永祥：《乾嘉考据学研究》，北京：中国的社会科学出版社 1998 年版。

19 20 33 34 35 36 高翔《近代的初曙——18 世纪中国观念变迁和社会发展》，社会科学文献出版社 2000 年版，第 371 页、424 页、1 页、20 页、14 页、384 页。

21 黄爱平：《论乾嘉时期的经世思潮》，《中国哲学史》1997 年第 4 期。

22 参见周积明：《文化视野下的四库全书总目》，中国

青年出版社 2002 年修订版。

23周积明：《纪晓岚与陆青来——兼论十八世纪经世思潮》，《清史研究》1993 年第 4 期。

24参见周积明：《< 切问斋文钞 > 与明清“经世文编”》，《孔孟月刊》(台湾) 34 卷 8 期。

26 27 29 30 31 陆宝千：《清代思想史》，广文书局 1983 年版，第 144 页、148 页、327 页、356 页、433 页。

28 张履祥：《张杨园先生全集》，年谱，第 7 页，陆著 148 页引。

32 何佑森：《清代经世思潮》，《孔子研究》1996 年第 1 期。原刊《汉学研究》第十三卷第一期。

37参见王笛：《罗威廉著< 救世：陈宏谋与十八世纪中国的精英意识>》，《历史研究》2002 年第 1 期。关于陈宏谋，高翔《近代的初曙——18 世纪中国观念变迁和社会发展》一书也有关注。高翔认为陈宏谋是 18 世纪理学名臣中对后世影响最大的人，陈倡言有用之实学，而实学包括明理与践行。

38暴鸿昌：《清代汉学宋学关系辨析》，《史学集刊》1997 年第 2 期。

39尚小明：《门户之争，还是汉宋兼采？———析方东树〈汉学商兑〉之立意》，《思想战线》，2001 年第 1 期。

40参见王　森：《中国近代思想与学术系谱》，河北出版社 2001 年。

42 皮锡瑞：《经学历史》，北京：中华书局 1959 年版，第 313 页。

43参见周积明：《乾嘉时期的汉宋之“不争”与“相争”——以< 四库全书总目 > 为观察中心》，载《清史研究》2004 年第 4 期。

44 61 朱维铮校注：《梁启超论清学史两种》，复旦大学出版社 1985 年版，第 313 页。但是，梁启超在同段文字中又说：“我们试换一个方向，不把他 (谓礼学) 当做经学，而把他当做史学，那么，都是中国法制史、风俗史……第一期重要资料了……我们若用新史家的眼光去整理他，可利用的地方多着哩。”这方是研究礼学史的科学立场和态度。

45林存阳：《清代礼学研究散论》，《社会科学管理与评论》2003 年第 4 期。

46 47 张寿安：《十八世纪礼学考证的思想活力：礼理争论与礼秩重省》，台北：“中央研究院”近代史所 2001 年版，第 11 页、107 页。

48 陈祖武：《乾嘉学术与乾嘉学派》，《文史知识》1994 年第 9 期。

49王俊义：《关于乾嘉学派成因及流派划分之商榷》，《中国社会科学院研究生院学报》1995 年第 3 期。

50 该文在修改后发表于《学术月刊》2004 年第 6 期。

52 台湾大学教授何佑森早在 1974 年在《黄梨洲与浙东学术》中就指出：“如果我们将亭林之学归之‘浙西’，则‘浙西’除经学外何尝不重史学？……如果我们将梨洲之学归之‘浙东’，则浙东除史学外又何尝不重经学？”

53暴鸿昌：《章学诚与浙东学派的关系考辨》，《齐鲁学刊》1994 年第 3 期。

54 章念弛编《章太炎先生自定年谱》，光绪二十三年，上海书店 1986 年版。

55 章太炎讲，柴德赓记《清代学术之系统》，《师大月刊》第 10 期，1934 年 3 月出版。

56 参见笔者所著《四库全书总目与乾嘉时期汉宋兼采思潮》，台湾宜兰“第一届清史学术研讨会”会议论文，2003 年 10 月。

57 60 参见张昭军：《儒学近代之境——章太炎儒学思想研究》，社会科学文献出版社 2002 年版，第 189 页、149—157 页。

58侯外庐：《近代中国思想学术史》，上海生活书店 1947 年版，第 843 页。

59 章太炎：《说林下》，《章太炎全集》，第四卷，第 119 页。

62 卢钟锋：《中国传统学术史》，河南人民出版社 1998 年版，导论第 1 页。

63 罗志田：《探索思想与学术之间的历史》，载《近代中国史学十论》，复旦大学出版社 2003 年版，第 270—271 页。

64 有关研究还可参见台湾师范大学国文研究所 2000 届博士张锡辉先生的博士论文《文化危机与诠释传统——论梁启超、胡适对清代学术思想的诠释与意义》。